مسارات

مشروعي المقترح... والمفتوح

محمد مفتاح

تمهيد

ليس سهلاً أن يتحدث باحثٌ عن صيرورة أبحاثه وسيرورتها واتجاهاتها وغاياتها وأبعادها. فهو إذا علم من مساره أشياء جهل أشياء كثيرة؛ وهذه الأشياء المجهولة قد لا يدركها إلا المختصّون في إنجازات الباحث. كما أنّ كل أثر من آثار الباحث ذو أبعاد متعددة: أنطولوجية وإبستمولوجية وإجرائيّة وإيديولوجية. ومع ذلك، فإنه يمكن رصد مراحل مرّ بها الباحث [محمد مفتاح]: وهي المرحلة الاجتماعية، والمرحلة الوظيفية، والمرحلة الجمالية، والمرحلة الدينامية، والمرحلة المعرفية ـ النسقية.

١ ـ المرحلة الاجتماعية

لعلّه من المعروف أن يقال: إنّ كل مرحلة من هذه المراحل تعكس المعرفة السائدة فيها، أو السّائدة لدى مجموعة من الباحثين، كما تعكس الهمومَ الفكرية المهيمنة فيها. لهذا كانت المرحلةُ الاجتماعية الانعكاسية صدًى للمناهج الاجتماعية الانعكاسية السائدة حينئذ، تلقاها الباحثُ من حلقات الدروس والكتب والمجلات والجرائد. وفي ضوء هذ المنهاجية نَظَرَ إلى شعر لسان الدين بن الخطيب على أنه وثيقة تأريخية تعكس الصراع الذي كان دائراً بين المسلمين وغيرهم، وبين المسلمين أنفسهم، ووثيقةٌ اجتماعية تعكس الحياة الأندلسية والمغربية في أفراحها وأتراحها، وبذخِها وشَظَفها، وتحرُّرِها وزُهْدِها، وتعكس الحياةَ الأدبيةَ المشرقية وتقاليدها.

كانت هذه المقاربة تجلياتٍ لما هو شائع، في بعض الأوساط الجامعية لا كلها، من مناهج تحليليّة تعتمد على المصطلحات والمفاهيم البلاغية التراثية. وإذا كانت هذه المنهجية ساذجةً في طرحها للإشكالات الأدبية والفنية، فإنها لم تكن شكلانية، إذ تربط الثقافةَ والأدبَ بالمجتمع ربطاً يكاد يكون ميكانيكياً، وتجعل الباحث مدرَّباً على استقصاء المصادر والاحتكاك بالتُّراث، وعلى التدرب في فكِّ ألغازه واستبصارِ إيحاءاته.

لذلك يرى الباحث أنها محطة ضرورية لكلِّ مَنْ أراد أن يتعرف على الثقافة العربية الإسلامية. وهي محطة أكثر ضرورةً لمن أراد أن يختصّ في الثقافة العربية الإسلامية القديمة.

٢ ـ المرحلة الوظيفية

وقد أدت المرحلة الاجتماعية إلى مرحلة أخرى يمكن تسميتُها بالمرحلة الوظيفية. وبدأ السير في هذه المرحلة بالاطّلاع على بعض الدراسات التاريخية الجديدة العالمية، والدراساتِ التاريخيةِ الجديدة الخاصّة بالفكر الإسلامي، وبعضِ الدراسات الأنثروبولوجية، وعلى بعض المناهج السيميائية. وأغلب تلك الدراسات والأبحاث كانت مُنْصَبَّةً على الثقافة الشعبية والفئات المهمَّشة، وأهمها أُنجز في سنوات السبعين وبداية سنوات الثمانين.

في ضوء هذه المناهج التي تقارب كلَّ نصٍ مهما كان جنسُه نوعُه وصنفُه، أنجز الباحثُ أطروحةَ: **الخطاب الصوفي، مقاربة وظيفية**. فمن خلال آداب التصوف أنشئتْ خرائطُ تقريبيةٌ لمجالاتِ تحرُّكِ القبائل والصوفية، ورُصِدتْ أدوارُ المتصوف في مجتمعٍ قَبَليّ، كما شُخِّصَتْ علائقُ الطوائف الصوفية بالدولة في مجتمعٍ تلاشت فيه القبليةُ وتكونتْ لديه بعضُ ملامح «الدولة العصريّة» وموِرستْ فيه السياسةُ بكيفيةٍ نفعية ووضعانية؛ وهو المجتمع الأندلسي.

الخطاب الصوفي كان بَلْسَماً مُخَفِّفاً لمعاناةِ سكّانٍ كانوا يعيشون في مجتمع يسود فيه الخوفُ من الطبيعة ومن البشر ومن المصير، وكان أداةً للتكتل والتضامن. على أنه متنٌ جمعه فقهاء ومحدِّثون متصلون بأهل الحلّ والعقد، أو هم من أهل الحلّ والعقد؛ ومن ثمة كان وجهاً ثانياً للثقافة التنظيمية والإجرائية والمنفعية مثل الفقه وأصول الفقه والتعاليم وعلم الكلام.

كانت هذه المقاربة الوظيفية تهدف إلى الكشف عن الأدوار والوظائف، وليست بحثاً في ماهية التصوف وجوهره. ذلك أنّ تلك الأدوار والوظائف هي التي جعلت المكوّن الصوفيّ يحتلّ مكانته ضمن النسق الثقافي، وهي التي تجعل التساؤل مشروعاً عما تبقى لهذا الخطاب من وظائف وأدوار في الوقت الحاضر. إلاّ أنّ المقاربة الوظيفية لم تغيِّب بِنْيَة المتن الصوفي وآلياته وتجلّياته، ولذلك وظّفتْ بعض المفاهيم السيميائية واللسانية لرصد مكونات الخطاب وإيحاءاته وأبعاده.

٣ ـ المرحلة الجمالية

لقد أبرزتِ المقاربةُ الوظيفيّةُ وظائفَ التأمين، والتوحيد، والتعبئة للجهاد؛ إلا أنها لم تهتم بتحليل الأشكال والبنيات

إلا قليلاً. وهذا الاهتمام هو ما تكفلتْ به المرحلةُ الجمالية، إذ اتّجه الباحثُ إلى البرهنة على ما قدَّمَهُ من افتراضات بتحليل الخطاب الشعري. فكان كتابُ: **في سمياء الشعر القديم** الذي حُلِّلتْ فيه البنيةُ الشعرية أصواتاً ومعاجمَ وتركيباً ودلالة؛ وقد استند هذا التحليلُ إلى مفاهيم لسانية وسيميائية وشعرية منتقاة، كما استند إلى مفاهيم بلاغية وقواعد نحوية.

كان الهدفُ من هذه المحاولة هو البرهنة على الافتراضات التي احتَوَتْها الأطروحةُ [الآنفةُ الذِّكر]، وتوظيف مفاهيم قديمة وحديثة مُنْتقاة لقراءة الشعر العربي القديم للكشف عن جمالياته ورسالاته وموقعه ضمن نسق الثقافي العام. إنها، إذن، مرحلة وظيفية ـ جمالية. ولكنّ الوعي بدأ يتجه إلى التركيز على البنيات الشعرية وعناصرها وعلائقها، وهو ما أغرى الباحثَ بمزيد من الاطّلاع والتدقيق والحذر... ومحاولة الاجتهاد. وهكذا أنجز دراسة خاصة عنوانُها: **تحليل الخطاب الشعري: استراتيجية التناص** ضمن إطار مفاهيمي مستمدٍّ من المناهج اللسانية والشعرية والسيميائية بعد أن تبين له أنّ منهاجية فعّالة لم توضَعْ بَعْدُ لتحليل الخطاب الشعري. على أنه وَقَفَ إزاء النظريات التي تناولت الخطابَ الشعريَّ ثلاثةَ مواقف: الاعتمادُ على ما ثَبتَ الإجماعُ عليه، والمناقشةُ لتبيان الثغرات أو التضخم أو الآراء الخاصة، وإعادةُ صياغة الإشكال حتى يمكن الإجابةُ عنه بكيفية ملائمة. وهكذا وَسَّعَ مفهومَ التشاكل والتباين؛ وناقش نظريةَ الأفعال الكلامية باعتمادٍ على الأدبيات التي كُتبتْ حولها فاستَنْتَج أنّ الخطاب الشعري يتأبّى على تلك المبادئ والقواعد؛ ولُقِّحَتِ المنهاجيةُ السيميوطيقيةُ بمفاهيم أخرى مثل الاقتضاء والتضمن والذّاتيّة الموسعة.

تحليل الخطاب الشعري تناول الشعر باعتباره بنيةً ذاتَ عناصر متفاعلة. لذلك، لم يقتصر على تحليل عنصر واحد، بل اهتم بالأصوات وبالمعجم وبالتركيب وبالمعنى وبالدلالة وبالتداول، مخفِّفاً من غُلواء الوضعية التي أبْعدتْ من مجال اهتمامها ما ليس خاضعاً للتَّقْنين ولا قابلاً لصياغة قواعد له؛ ومن ثمة أبعدتِ الوقائعَ النَّغَميّة والتعابير المجازية. كما أنّ هذا الكتاب يخفّف من غلواءِ وضعيةٍ أخرى كانت قد تجلتْ في المرحلة الاجتماعية الانعكاسية، فلم يُسْتَعَنْ بالسياق الخارجي إلا لماماً. وقد رُصدتْ في المتن ثلاث بنياتٍ أساسية: بنية التوتر، وبنية الاستسلام، وبنية الرجاء. على أنه لم يُلْقَ كثيرٌ من الضوء على الخلفيات التي تكمن وراء إنشاء المفاهيم وتوظيفها.

٤ ـ المرحلة الدينامية

ولقد بانَ أنّ الاقتصار على التقديم والتوظيف والمناقشة ليس كافياً لخلق ذهنية جريئة تبحث عن مصادر المفاهيم، وأبعادها، وحدودها. وهذا ما تكفّلتْ به المرحلةُ اللاحقةُ التي كشفتْ عن الأبعاد العلمية للمفاهيم الرائجة وأبعادِها الأنطولوجية والإيديولوجية والميتافيزيقية، وعن إمكان توظيفها في ضروب من الخطاب وأنواع من النصوص: الشعرية والقصصية والدينية... وهذا ما يتجلى في كتاب **دينامية النص**. فلقد وظّف هذا الكتابُ مفهومَ الدينامية للكشف عن ديناميات عديدة: دينامية النظريات والمناهج، ودينامية القراءات، ودينامية الظواهر، ومنها دينامية النص. فأمّا دينامية النظريات والمناهج فتعني أنّ ما قرَّ في بعض الأذهان من أن النظريات ثابتة وقارة غير صحيح، ومن أنها مُسْتَقِلّة جزئياً أو كلياً عن النظريات والمناهج الأخرى غير سليم؛ ولذلك شاع في الإبستمولوجيات المعاصرة ما يُسمَّى باختزال نظرية إلى نظرية أو ترجمة نظرية إلى نظرية، أو رَدّ نظرية إلى نظرية، ولكنْ حسب شروط معينة. وتستند هذه العملياتُ إلى الفرضيات التي تقول بوجود «قوانين» كونية، وبهيمنةِ منعطفٍ معرفي في لحظةٍ من اللحظات. ودليلُ ذلك أنّ مفهوم الدينامية كونيٌّ؛ فهو موظَّف في البيولوجيا وفي الفيزياء، وفي علم النفس المعرفي والذكاء الاصطناعي، وفي العلوم الاجتماعية والإنسانية. بيد أنّ درجة الدينامية تختلف من مجال معرفي إلى مجال معرفي آخر: فقد تكون بطيئةً أو سريعة أو عشوائية.. ولكنْ مهما كانت الدرجة فإنّ هناك مركز جذبٍ يَرُدُّ الأمور إلى مسارها حتى لا يقع الانفصالُ المطلق؛ وآليةُ تحقيق وظيفة مركز الجذب هو التنظيم الذاتي. هكذا تتشابه قوانينُ التطور ولكنها لا تتطابق: فالظواهر الفيزيائية، والأجسامُ الحية، والنصوصُ اللسانية، محكومةٌ بقوانين الدينامية وآلياتها وضوابطها.. والظواهر النصية تجليات لشيء عميق هو عبارة عن بنية، أو نماذجَ أولية، أو حاجاتٍ بيولوجية؛ منها ما يحافظ على وجوده، ومنها ما يضمحلّ، ومنها ما يَتَكَيَّف حسب أوضاع النص العامة وأوضاع النص الخاصة.

الدينامية درجاتٌ إذْ تتطوّر من البسيط، إلى الانقطاع، فالكارثة، فالموت الحراري أو خلق أوضاع معقدة جديدة. ولها آلياتُ ضبطٍ مثل مركز الجذب، والتنظيم الذاتي، والتناظر التدريجي. وهي مفهوم عام يحايثُ الفيزياء والميكانيكا والبيولوجيا والرياضيات.. ويحايث المجتمع بالضرورة.

٥ ـ المرحلة المعرفية النسقية

إنّ هذه المرحلة التي امتزجتْ فيها المفاهيمُ الفيزيائية والرياضية والبيولوجية هي التي سيفصّل القولُ فيها تحت منهاجيتين أساسيتين؛ هما منهاجية علم النفس المعرفي بمفاهيمه المختلفة، ومنهاجيةُ نظرية العماء. وتنعكس هاتان المنهاجيّتان في أربعة كتب هي: **مجهول البيان، والتلقي والتأويل، والتشابه والاختلاف، والمفاهيم معالم**.

كتاب **مجهول البيان** هَدَفَ، فيما هَدَفَ إليه، إلى النّظر في البلاغة العربية في ضوء الدراسات التي استمدتْ مفاهيمَها من علم النفس المعرفي والذكاء الاصطناعي، ومن المنهاجيات العلاقية مثل «الجِشْطالتْ» ونظرية الأنساق العامة.

ومن هنا نُظِرَ إلى الاستعارة باعتبارها آليةً لخلق النظريات والمفاهيم لضمان الربط بين عناصر الكون للهيمنة عليهِ وتحقيق سبل العيش فيه؛ كما أنّ الاستعارة قد تخلق الأوهام وتَقلّب الحقائق وتَنشر زائفَ المعرفة؛ وقد اعتُبرتْ في مستوى أدنى رابطةً بين أجزاء النص، وبين عالم النص وعالم الواقع.

على أنّ الحديث عن الاستعارة المعرفية يتطلّب القول على الاستعارة التقليدية المُتَأسِّسَة على الإبستمولوجية الأرسطية الوضعية كثيراً، وعلى الأنطولوجية الأفلاطونية الشمولية قليلاً. ومن ثمة انْصَبَّ الحديثُ عن الحدّ والشجرة الفورفورية بما تحويه من أجناس واحتراز من قياس التمثيل والمقايسة مما كان له تأثير على البلاغة العربية والشعر العربي. وقد قابل هذا الحديثَ اتجاهٌ شموليٌّ أفلاطونيٌّ يفضّل قياسَ التمثيل والمقايسة والكل على الجزء؛ وكان له تأثيره وخصوصاً في أشعار بعض الصوفية ومؤلفاتهم.

تحكَّمتْ في مؤلفاتي الأخيرة منهاجيَّةٌ ذاتُ وجهين: الأول يقول بالنظام، والثاني يرى أن العماء أساس الكون

ولعلّ اتجاه علم النفس المعرفي يسير مع ذلك الاتجاهِ الشموليّ، فيأخذ بالتمثيل والمقايسة والكُلّ بدل الجزء، وإعادةِ النظر في التحديد وفي الشجرة الفورفورية. فاقترح مفاهيمَ مثل: الشبكة الدلالية، والأطر، والمدونات، والخطاطات. وهكذا فإنّ التحليل في إطار الشبكة الدلالية لا يهدف إلى التحديد، أو إلى التعريف الجامع المانع، وإنما هو عبارة عن رسوم للاستدلال بها على غير المعروف؛ وكذلك شأن المفاهيم الأخرى... ومهما اختلفت تسمياتها فإنها تُبرز دَوْرَ الاستدلال والتنبؤ والربط بين أجزاء البنية، الأمر الذي يسهّل عملية الإنتاج والتأويل. ولكن هذه الاستراتيجية التنازلية تقابلها استراتيجيةٌ تصاعديةٌ تنعكس في وضعية ذُرية (الإبستمولوجية الأرسطية).

إنّ ما يهم التركيز عليه هو أنّ منهاجية علم النفس المعرفي راجعتْ كثيراً من المفاهيم الأرسطية القديمة والحديثة. وقد اعتمد بعض المنظّرين لهذا الاتجاه على «المعرفة التجريبانيّة»، أي المعرفة المستمدة من تفاعل الجسم مع محيطه العام والخاص، وإدراك العنصر أو الظاهرة ضمن بنية شاملة. فعن طريق تفاعل الجسم الإنساني مع المحيط يحسّ المرءُ بالموجُودات؛ وعن طريق قواه الخيالية والإبداعية يصوغ خطاطاتٍ ويؤلّف استعاراتٍ وكناياتٍ؛ وبوجوده في المجتمع يتواطأ على رموز وقوانين. ولما كان المحيط الذي يعيش فيه الكائنُ الحيُّ يختلف جذرياً أو نسبيّاً، وما دام كل كائن يختلف كثيراً أو قليلاً عن كائن آخر، فإنّ المجال ينفسح أمام النسبية. وأمّا إدراك العنصر أو تأويله ضمن بنية شاملة فإنّه يَفْسحُ المجال لإدراكٍ ما هو مجهول باعتمادٍ على ما هو معلوم، الأمر الذي يربط بين أجزاء الكون وظواهره.

وقد تعَمّقَ هذا الاتجاهُ المعرفيُّ في كتاب **التلقي والتأويل**، فبيّن تأثير الاتجاه الأرسطي والأفلاطوني في آن واحد. وقد برز الاتجاهُ الأرسطي المنطقي عند السجلماسي وابن عميرة؛ فقد وُظِّفَتِ المقولاتُ والشجرةُ الفورفوريةُ والتحديداتُ؛ وَوَظّفَ ابنُ البناء نظريةَ التناسب الرياضية، ومن ثمة اتّجه نحو أفلاطون بصفة خاصة. وتتجلى الأفلاطونيّات في الخطاب الصوفي في **روضة التعريف بالحب الشريف**، وبجانبها **الأرسطيات**. وقد مُزِج بين الأرسطية والأفلاطونية في العلائق «المنطقية» المستمدة من الرسم الهندسي التقليديّ الذي بعثه السيميائيون.

وظّف ابنُ عميرة والسجلماسيّ وغيرهما بعضَ مبادئ المنطق الأرسطي لتنظيم البلاغة وعلم الكلام. إلا أنّ توظيفهم لم يكن على مستوى واحد: فهناك مَنْ ركّزَ على التحديد وعلائق القضايا ونظرية القياس؛ وهناك مَن استعمل نظرية المقولات الأرسطية. ففي ضوء قوانين التحديد، وعلائق القضايا، ونظرية القياس، رفض ابنُ عميرة كثيراً من آراء ابن الزملكاني؛ فلقد حَكَّمَ «معيار العلم» في وزن مادة اللغة الطبيعية وضبط تأويلها. وأما السجلماسي فاستثمر مقولات أرسطو لتصنيف البلاغة العربية: فقد «أحصى قوانين أساليب المنظوم التي تشتمل عليها الصناعةُ الموضوعةُ لعلم البيان وأساليب البديع وتجنيسها في التصنيف وترتيب أجزاء الصناعة في التأليف على جهة الجنس والنوع... وتحرير تلك القوانين الكلية وتجريدها من المواد الجزئية بقدر الطاقة». وقام السجلماسي بتصنيف البلاغة في أجناس وأنواع وأصناف بحسب قوانين الشجرة الفورفورية التي تتكوّن من جنس عال وجنس وسط، ونوع وصنف... وقد استند إلى مسلّمة أنطولوجية تقول بنقاء الجنس العالي: «الجنس العالي لا يترتب تحت شيء ولا يُحمل على جنس آخر أصلاً»؛ وعلى أساس هذا اقترح عشرة أجناس عالية؛ كل جنس تفرّع منها أحياناً إلى أجناس متكافئة وأحياناً إلى جنسين متقابلين؛ وهو ما جعله يواجه صعوبات كبيرة.

وأما الرياضيات أو الأعداد بصفة عامة، ونظرية التناسب بصفة خاصة، فقد اعتمد عليها ابنُ البناء العدديّ وابنُ خلدون، كما اعتمدها بعضُ الفلاسفة قبلهما. ومن ثمة خصّصَ ابنُ البناء الجزءَ الثاني من كتابه: **رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب** للنِّسبة، فذكر أنواعها التي هي النسبة الهندسية والنسبة العددية والنسبة التأليفية ونسبة المساواة والنسبة المؤلفة، وبيّن خصائصها التي هي التبديل والتفصيل وتركيب التبديل، وتفصيل التبديل، وتبديل التركيب، وتبديل التفصيل... ومع ذلك فإنها تبقى متناسبة.

بالاعتماد على هذه الخَلْفيّة الهندسية والعددية أمْكَنَ الباحثَ

أن يفهم ما ورد في كتاب **الروض المريع في صناعة البديع**؛ إذ يحدد فيه النسبة بقوله: «فإذا كانت النسبةُ التي بين شيئين كالنسبة التي بين شيئين آخرين قيل لأربعة أشياء متناسبة». وأوضاعها: «الأشياء المتناسبة لا تتأثر نسبتها بالإبدال والتركيب والتفصيل والعكس...»، و«الأشياء المتناسبة إذا بُدِّلتْ تبقى متناسبةً فتكون نسبةُ الأول للثالث كنسبة الثاني للرابع، وكذلك إذا رُكِّبتْ أو فُصلتْ أو عُكستْ تبقى متناسبة، ولذلك يدخلها الإبدالُ والحذف». والتناسب يأتي مرتّباً وغير مرتب فُتبْدل بعضُ أطرافه ببعض؛ فقد يُبدَل كلُّ واحد من الأول والثالث بصاحبه، وكذلك يبدل كلُّ واحد من الثاني والرابع بصاحبه. والاستعارة تنتج من هذه العملية الإبدالية، كأن يقال: نسبةُ الايمان إلى الكفر نسبةُ النور إلى الظلمة؛ وعندما يقع الإبدال يقال: «الايمانُ نور»، أو «نور الإيمان»، و«الكفر ظلمة»، و«ظلمة الكفر». وبناء على ما تقدم يقرر ابنُ البناء مبدأين عامَّين هما أنّ «جميع الاستعارات إنما هي إبدالاتٌ في المتناسبة»، وأنّ الأشياء المتناسبة يُكتفى فيها بذكر الطرفين ويُحذف الوسطان.

لقد وظّف نظريةَ التناسب ابنُ البناء والسجلماسيُّ، وكذلك تلميذُهما غيرُ المباشر ابنُ خلدون الذي رأى أنّ «التناسب بين الأمور هو الذي يُخرج مجهولَها من معلومها»، وهو لا يحصل إلا في الواقعات الوجودية أو الذهنية، وأما الكائنات المستقبلية «إذا لم تعلم أسباب وقوعها... فهي غيب لا يمكن معرفته».

إلا أنّ الميراث الثقافي العربي الإسلامي وفّق أحياناً بين الحكيمين؛ ولعل خَيْرَ مَنْ يُمَثِّلُ الدَّمْجَ بينهما هو ابنُ رشد في كتبه الكلامية، والشاطبي في مقاصده، وابنُ الخطيب في تصوفه. فلقد وظّف ابنُ رشدٍ العلائقَ المنطقية بطريقة استكشافية، وخصوصاً في مجال ضبط قوانين التأويل؛ فعن طريق تعداد العلائق استخلص حداً ثالثاً حلَّ به مشاكل متعددة: كلامية واجتماعية ودينية وسياسية، كما أمكنه الاعتمادُ على طرف محايد لا ينتمي إلى أيٍّ من الطرفين. وسار الشاطبيُّ في هذا الطريق الاستكشافي، فاستعمل نظرية التعريف معتمداً على التفرقة بين الصفات الذاتية والعرضية لبناء مسائلَ وصياغةِ أحكام؛ واستعمل نظرية التجنيس للتصنيف والترتيب؛ كما وضع أوضاعاً ليستنبط منها.

لقد وُظِّفَ المنطقُ في التهذيب والعرض من جهة، والاستكشاف والابتكار من جهة ثانية. كما استُغِلتْ نظريةُ التناسب في التنظيم والتهذيب وفي التأويل وفي الاستكشاف؛ ولكنْ في حدود ضيقة حتى تُؤْمَنَ غوائلُ التشرذم والتفرق حفاظاً على وحدة الأمة ووحدة الدولة. ولم يقتصر الأمرُ على التوفيق بين استعمال الرياضيات والمنطق لإذهاب التنافس والتقليل من الخلاف وتأكيد التعاون والتعاضد، وإنما وُجِّهَ الخطابُ الصوفي الذي يوفِّق بين الأفلاطونيات والأرسطيات في هذا الاتجاه.

لقد انطلق الباحثُ، من بين ما انطلق منه، من الدراسات الاستعارية التي تركّز على التعالق بين الكيانات والحدود بإلحاقِ مَجَالٍ بمجال، وفهم حقلٍ بواسطةِ حقل، وإدراكِ العنصر المفرد في إطار بنيةٍ كليةٍ شاملة. وهكذا نقلت التشبيهات الجزئية الخاصة بتعابير لغوية إلى عقد تشبيهات بين موادّ كاملة. ولهذا أمكن تشبيهُ علم الأصول بالبلاغة، والبلاغةِ بعلم الكلام.. وهو ما أمكن عقد تشابهات متسلسلة؛ وقد أدى هذا التسلسل إلى إثبات العلائق بين أشياء تظهر متناقضةً.

أنا أعي شروط المناهجيات المعاصرة، كي لا أكون مجرّد وكيل لبيع بضاعة مستوردة

من هنا جاءت فكرة توظيف المنهاجية النسقية لأنها تقوم على التراتبات والتعالقات والتفاعلات والتشابهات والاختلافات، وقد اتخذها الباحثُ باعتبارها منهاجيةً استكشافية؛ أي تمّ افتراض ائتلاف لوجود علائق تَضْمَنُهُ وفي الوقت نفسه يكون هناك اختلاف؛ وتمّ افتراض نسق عامٍّ يتفرع إلى أنساق جزئية، يُحَلَّلُ كلٌّ منها للكشف عن آليات احتجاجه وانتمائه ووظائفه، ثم يأتي البحث عن الجوامع والوظائف. وهكذا حُلِّلتْ أنواعُ الخطاب: البلاغي والأصولي والكلامي والشعري والصوفي لرصد الاختلاف بنيةً ووظيفةً، ولكن تلك الاختلافات مآلها الائتلاف الوظيفي: وحدة الأمة ووحدة «الدولة» لمواجهة العدو.

وتبياناً لأبعاد هذه المنهاجية ومكوناتها جاء كتاب **التشابه والاختلاف، نحو منهاجية شمولية**. وقد استند هذا الكتاب إلى مبادئ ميتافيزيقية منهاجية؛ أهمها: «لا شيء يتولد من غير شيء»، و«كل شيء ينجسم مع كل شيء»، و«كل شيء يتصل بكل شيء»، و«كل شيء يشبه كل شيء». وتأسيساً على هذه المبادئ يمكن الحديث عن نظام عميق لهذا الكون: الكون الكبير والكون الصغير؛ وما يحقق الانتظامَ هو الجوامعُ الأنطولوجية والصورية والشبهية.

ذلك وجه واحد من المنهاجية التي تحكمتْ في توجهات المؤلفات الأخيرة، ولكن الوجه الثاني هو نظرية العماء. وإذا كان الوجه الأول يقول بالنظام والانتظام، فإنّ الوجه الثاني يرى أن الفوضى والعماء هما أساس ظواهر الكون. وقد شاعت هذه الميتافيزيقا وهذه المنهاجية الجديدتان، فبحث الباحث عنهما في العلوم الخالصة والعلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية. إلا أن المتبنِّين لهذه المقاربة يرون أنّ هناك نظاماً مختفياً وراء الفوضى، أو أنّ النظام [كامن] في الفوضى، أو [أنّه يجب] استخلاص النظام من الفوضى لأنّ هناك ترابطاً وتعالقاً بين مظاهر الفوضى. ولعلّ أمثولة وقع الفراشة المرفرفة في بَحْر الأمازون المؤثِّرة في أميركا الشمالية دالةٌ في هذا الشأن، ومن ثمة فإن أية هزّة سياسية

واجتماعية ومالية في أية بقعة من العالم يكون لها تأثيرها في أقطار العالم الأخرى؛ وهذا ما فرض مفهومَ «العولمة».

لقد أنجز الباحثُ دراساتٍ تسير في هذا الاتجاه، واعياً بذلك أحياناً وغيرَ واعٍ أحياناً أخرى؛ ومنها إثبات انتظام **كتاب البصائر والذخائر**، وانتظام الثقافة المغربية، وانتظام الرؤى الشعرية المعاصرة.

افترض الباحثُ **كتاب البصائر والذخائر** منسجماً، فناقش أطروحات التشتت والاضطراب ورَفَضَها. ثم افترض أنّ الكتاب عالم سفلي مَحُوكٌ لعالم علويّ فكريّ، لأنّ أبا حيّان كان متأثراً بالأفلاطونية والأفلوطينية والرّواقية والفيثاغورية... وكل الفلسفة التي كانت تربط بين أشياء وكياناتٍ وحدودٍ لا رابطة ظاهرة بينها. ومن ثمة افترض مفهوم التراتب نفسه: تراتب العلوم وتراتب الكائنات وتراتب الإنسان وتراتب الحق في الوجود، لأنّ كلّ المتراتبات تكثُّرتْ من وحدة، ولكنّ تلك الكثرة تضبطها آلياتُ الانتظام الذاتي والتناظر التدرجي. كما فَرضتِ الأولياتُ الانثروبولوجية والبيولوجية والروحية والثقافية والتعبيرية نفسها... وقد برهنتِ الآلياتُ والأولياتُ على انتظام **كتاب البصائر**.

وقد انطلق الباحثُ لإثبات انتظام الثقافة المغربية من معنى خاص لتطور الزمان، ومن معنى خاص للشروط الأولية، وهي أساس مركز الجذب والدفع. ذلك أنّ للزمان ثلاثَ درجات من التطور: درجة «صفرية» تعني الاستقرار التام، ودرجة متطورة ولكنها متردِّدَة ومتكررة وحِقْبِيّة، ودرجة ثائرة كارثية وعمائية. وقد افترض الباحثُ شروطاً أولية للثقافة المغربية العربية الإسلامية هي تعاليم الإسلام وافتتاح الأندلس؛ أي صراع الإسلام والكفر؛ وقد صارت هذه الشروط الأولية هي مركز الجذب والدفع. وإذا ما وقع الربط بين الشروط الأولية ودرجات التطور فإنّ تأريخ الثقافة المغربية يمكن أن يؤوّل في ضوء تلك الدرجات. فالدرجة الصفرية الحتمية تعني أنّ الشروط الأولية هي هي، أي أنّ هناك تطابقاً تاماً بين الحاضر والماضي، والمستقبل والحاضر... وإذا ما أوّل هذا التأريخُ من درجة التطور والتكرار والتحقيب، فإنّ تلك الشروط الأولية ـ أي صراع الإسلام والكفر: فتح الأندلس، وسقوط الأندلس، ومعركة وادي المخازن، وفرض الحماية ـ تتكرّر... وإذا ما نُظر إليه في الدرجة الثالثة التي تعني أنّ هناك تبعيةً حساسةً للشروط الأولية التي هي غيرُ محصورة فيما ذُكر، فإنه لا يمكن أن يُتَنَبّأ بما ستؤول إليه الأمورُ نظراً لتبادل التأثيرات والتفاعلات العالمية.

وقد اختار الباحثُ الدرجةَ الثانية، فَحَقَّبَ الثقافةَ المغربيةَ لتُرْصَدَ بعضُ معالم انتظامها حتى لا يبقى النظرُ إليها مقتصراً على التّشظّيات والتّبَعْثُرات والمظاهر الفوضوية.

وقد عالج الباحثُ نصوصاً شعرية حديثة ومعاصرة، مستخلصاً انتظامها من عمائها، ونظامَها من فوضاها، متوسِّلاً بمفاهيم مثل «مركز الجذب» و«الانتظام الذاتي» و«التناظر التدرجي».

خاتمة

تلك مساراتُ باحثٍ، وهي مساراتٌ ليست خطيةً بل مركبةٌ ومتداخلة، ولكنّ لها مراكزَ جذبٍ أساسيةً؛ أهمُّها: افتراضُ اعتبار الأدب والتنظيرات جزءاً من الثقافة. ولهذا مازالت المرحلةُ الاجتماعيةُ مركزَ جذبٍ لتفكير الباحث إذْ مافتئ يعتبر **كتابَ البصائر** حكايةً لعالمٍ ذهنيٍّ وعالمٍ واقعي، ونصنصةَ الشعر المعاصر مضاهاةً لعماء العالم وفوضى العالم العربي الإسلامي. كما أنه مابرح يعتبر التنظيراتِ والمناهجَ وليدةَ سياقها الحضاريِّ والثقافيّ، ووليدةَ منظرٍ معينٍ ينتمي إلى جماعة علمية واجتماعية خاصة. وهكذا فإذا كان الباحث مندفعاً بكل ما يملك من طاقةٍ لتعلُّم المنهاجيات المعاصرة ليعيش عصره، فإنه واعٍ كلَّ الوعي بشروطها ومحدّداتها وأبعادِها حتى لا يكون مجرّدَ وكيلٍ لبيعِ بضاعةٍ مستوردةٍ جملةً وتفصيلاً. ومن ثمة ناقش ما يراه غيرَ مُجْدٍ في حلّ إشكالاته، وانتقى من المفاهيم ما يراه يمتّ بصلةٍ قويةٍ إلى العلوم الخالصة، ووضع مفاهيم خاصة به؛ فالمقاصد وأنواع المشاكل هي التي كانت تحدد أنواع المفاهيم كلها والوصول إليها.

وثاني مركزِ جذبٍ هو محاولةُ بناء «نماذج»، وإن كانت ضعيفةً ذات مكوّنات محدودة، وهي «نماذج» شُيِّدَتْ بعد التحاليل ولم تسبقها. وهكذا انتهى الباحث إلى نموذج ضعيف لدراسة الخطاب الصوفي، ولكنْ بعد أن فكّكَ هذا الخطابَ إلى عناصر حلل بعضها بعد بعض... الأمر الذي مكّن من الزّعم بأنّ «النموذج» يمكن أن يُطبَّق على دراسة الظاهرة الصوفية في المجتمعات الشبيهة بالمجتمع المغربي. ومثلُ هذا يجده القارئُ في كثير من دراسات **دينامية النّص والتشابه والاختلاف**.

وثالثُ مركزِ جذبٍ هو اعتبارُ الكلّ أسبقَ من الجزء، أو وضعُ الجزءِ ضِمْنَ كلّيةٍ شاملةٍ، والاهتمامُ بكل العناصر الثقافية في المجتمع. وهكذا حُلِّل الخطابُ الصوفيُّ ضمن التصورات الثقافية والسياسية والمجتمعية في الغرب الإسلامي؛ وقد وضِّحَتْ هذه التصوراتِ ـ ومكوِّناتها وغاياتِها في **التلقي والتأويل** ـ مقاربةً نسقيةً...؛ ومن ثمة احتل كلُّ مكوِّنٍ ثقافيٍّ مكانَتَهُ ولم يَفْضل بعضُها على بعض إلا من حث درجةُ التَّعْبِير عن الإشكال المطروح.

وتبعاً لهذا كله فإنّ «المشروع» المقترح مفتوحٌ على المستجدّات المنهاجية الجديدة التي تَمْتح من مفاهيم العلوم المعاصرة مثل الفيزياء والبيولوجيا والرياضيات وعلم النفس المعرفي. الا أنه يبقى «مشروعاً» مشروطاً بإمكاناتِ صاحبه؛ وهي إمكاناتٌ تنعدم أحياناً في المجالات العلمية وتنفسح بعضَ الانفساح في المجالات الاجتماعية والأدبية.

محمد مفتاح